

**A (re)existência da Referência:
Ituna-Itatá no impasse da política de localização de indígenas isolados¹**

Guilherme Augusto Gomes Martins (DAN-UnB/DF)

Resumo:

A partir dos dados sobre a presença de povos indígenas isolados na Terra Indígena Ituna-Itatá, no Médio-Xingu, este trabalho se propõe a refletir acerca de abordagens possíveis para a discussão etnográfica sobre a natureza ambígua de povos em isolamento que não se encontram oficialmente confirmados pelo Estado Brasileiro. Para tanto, busco abordar o ‘isolamento’ como categoria administrativa e sua contraparte enquanto agência ameríndia a fim de pensar as relações que circunscrevem a figura do ‘povo isolado’. Analiso também as múltiplas causas e intencionalidades políticas que envolvem os dados sobre a presença de indígenas isolados no interflúvio Xingu-Bacajá, a fim de refletir sobre caráter contraditório da categoria administrativa “Referência em Estudo de Povo Indígena Isolado”.

Palavras-chave: Indígenas isolados; indigenismo; técnica; política indígena

¹ Trabalho apresentado na 33ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 28 de agosto a 03 de setembro de 2022.

Introdução

Os fantasmas têm vida e sua existência sustenta esse mundo de coisas. É parte fundamental de uma expedição essa coleta de versões e a construção de diálogos para tentar abrir o pensamento hegemônico ocidental do Estado para as transformações na visão de mundo dos indígenas.

(Bruno Pereira, *Relatório da Expedição Arrojo*²)

Relatos sobre a presença de indígenas isolados são comuns no interflúvio Xingu-Bacajá. Os Asuriní narram com alguma frequência o encontro de vestígios na floresta e episódios de aparições dos ‘índios bravos’, cuja existência para eles é um fato. Do outro lado do interflúvio, os Xikrin também falam sobre o assunto desde que foram contatados, em 1963. A presença de isolados continuou a ser registrada mesmo depois da expansão das frentes de atração e a consequente consolidação do contato dos Araweté, Parakanã e Arara no final dos anos 80, persistindo até hoje. Tais relatos, sistematicamente registrados pela Funai há mais de 50 anos, resultaram em uma série de expedições, que por sua vez encontraram diversos vestígios da presença de isolados na região: resíduos alimentares, indícios de manejo florestal, artefatos de cerâmica, cestaria, acampamentos abandonados, dentre outros. Não obstante o acúmulo de todos esses dados, a existência dos isolados, embora seja certa para muitos de seus vizinhos contatados, segue incerta para o indigenismo de Estado — e é explicitamente negada pelos grileiros interessados em explorar a região.

Todos esses relatos e vestígios materiais acabaram sendo sistematizados pela Funai e serviram, após um longo, tortuoso e disputado processo administrativo, como base para a interdição da área da Terra Indígena Ituna-Itatá. Estabelecida como área interdita para concluir os estudos de localização do povo isolado ali referenciado, Ituna-Itatá hoje se encontra em nível crítico de desmatamento e invasão. O furor da grilagem na região vem esfacelando a proteção da área e dificultando cada vez mais os trabalhos de localização do grupo em isolamento, impossibilitando a consolidação dos dados necessários para a confirmação deste registro de povo indígena isolado pelo Estado — e,

² Cf. SASSINE, Vinicius. *Após expedição, Bruno detalhou invasões em áreas de isolados e riscos de retaliação a indígenas*. Folha de São Paulo, 2022. Disponível em: < <https://bit.ly/3dJi8xK> > Acesso em: 19/08/2022

consequentemente, a garantia da demarcação plena de seu território³.

A complexidade em torno de Ituna-Itatá a torna centro de debates fundamentais acerca da política para indígenas isolados no Brasil. A Terra Indígena é palco da maior disputa fundiária atualmente em curso envolvendo as figuras administrativas de "Referência em Estudo de Povo Indígena Isolado" e de "Área de Restrição de Uso". Mesmo diante do avanço desenfreado do esbulho territorial, indigenistas expedicionários da Funai vêm corroborando dados etnohistóricos, arqueológicos e antropológicos sobre a presença do povo isolado — consolidando a “Referência em Estudo de Povo Indígena Isolado nº 110 – Igarapé Ipiaçava” (como designado oficialmente pela Funai). Contudo, o *lobby* ruralista pressiona o Estado brasileiro para refutar os dados coletados, a fim de não mais renovar as portarias que interditam a Terra Indígena, liberando-a para os invasores (OPI, 2020).

Diante da destruição galopante em Ituna-Itatá e os impasses administrativos do indigenismo de Estado, os indígenas isolados noticiados na área seguem sem ter sua existência oficialmente reconhecida e, consequentemente, seu território. Enquanto isso, perversa e tacitamente se estabelece uma lógica de "fato consumado" — em certa simetria com a tese do Marco Temporal⁴ — onde a destruição da grilagem é utilizada como argumento para legitimar a invasão e refutar os direitos territoriais indígenas⁵. Neste contexto, é preciso se indagar sobre quem são e qual é o infortúnio daqueles a quem o Estado classifica como "Referência em Estudo".

Registros do isolamento

Mas afinal, quem são os povos indígenas isolados e o que são seus ‘registros’? Na definição oficial do Estado brasileiro, povos indígenas isolados são “*povos ou segmentos de povos indígenas que, sob a perspectiva do Estado brasileiro, não mantêm contatos intensos e/ou constantes com a população majoritária, evitando contatos com pessoas exógenas a seu coletivo*” (Brasil, 2018).

³ Cf. BISPO, F. *Mesmo sob ordem judicial, Funai não pretende reeditar portaria que protege indígenas isolados da Ituna-Itatá*. Infoamazonia, 2022. Disponível em: <<https://bit.ly/3AceQtO>> Acesso em: 19/08/2022

⁴ Para uma análise sobre os impactos da tese do Marco Temporal para povos indígenas isolados, ver OPI, 2020a

⁵ Cf. COIAB & OPI. *Nota pública: Omissões e inverdades: a extinção de Ituna-Itatá é um grave crime contra a humanidade*. Brasil, 2022. Disponível em: <<https://bit.ly/3T3gnvr>> Acesso em: 19/08/2022

A partir das experiências acumuladas por indigenistas, sertanistas e antropólogos, a Funai estabeleceu a política de proteção e localização de indígenas isolados baseada no respeito à autodeterminação, consagrada na política do não-contato, isto é, o direito de tais povos de permanecerem isolados se assim desejarem. A partir de então desenvolveu-se a metodologia de localização e monitoramento de tais povos, baseadas no trabalho de campo e na investigação de vestígios antrópicos, isto é, “*elementos materializados e observáveis no ambiente resultante da ação dos povos indígenas isolados.*” (Cangussu, 2011:34). Os vestígios são registrados e analisados a partir de expedições, sobrevoos, análises de sensoriamento remoto e levantamento de dados etno-históricos. A fim de sistematizar os dados sobre a presença de indígenas isolados no Brasil, a Funai passou a organizá-los em ‘Registros de Povos Indígenas Isolados’.

O ‘Registro’ é a unidade base no processo de sistematização de dados sobre o reconhecimento institucional da existência de povos indígenas isolados. Em termos gerais, ele está vinculado à região onde há a suspeita ou confirmação da presença de indígenas em isolamento (Amorim, 2016). Os Registros são classificados de acordo com as etapas no desenvolvimento do trabalho de confirmação da existência do povo isolado, divididos em três diferentes e progressivas categorias:

I) Registro de Informação quando se dispõe de dados provenientes de terceiros, sistematizados ainda de forma incipiente e/ou com um acervo pequeno de dados; *II) Registro de Referência em Estudo* quando se dispõe de um acervo contudente de dados qualificados e sistematizados, necessitando a realização de expedições em campo para o aprofundamento das informações, investigação de vestígios e constatação de sua presença; e *III) Referência Confirmada* quando o Registro de Referência em Estudo foi verificado e a presença dos isolados comprovada em campo, através da localização de indícios irrefutáveis, por meio de expedições e sobrevoos realizados pelas equipes da Funai capacitadas para tal. (ibid, p.28, grifo meu)

O Registro nº 110 — Igarapé Ipiaçava, que deu origem à TI Ituna-Itatá, está na categoria de Referência em Estudo, em fase de localização geográfica. Um dos dispositivos administrativos utilizados pela Funai para a realização das ações de localização são justamente as Portarias de Restrição de Uso, como a que interditou a Terra Indígena Ituna-Itatá. As terras indígenas interditas têm o objetivo de proteger determinado perímetro para a atuação da equipe do órgão indigenista no trabalho de localização. Além disso, as terras interditas são também a projeção da área de ocupação tradicional, isto é, o território do povo indígena isolado, podendo se desenvolver em uma terra indígena regularizada após o devido processo de demarcação. Esta dupla eficácia do dispositivo de Restrição de Uso se deve à peculiaridade da figura do ‘Registro’, que,

enquanto conceito administrativo, diz respeito à noção de presença como categoria territorial.

O Registro é um mecanismo para sistematizar informações a respeito da presença de índios isolados em determinada área, a fim de desenvolver políticas públicas específicas para tais povos, mesmo que sua existência não tenha sido ainda oficialmente reconhecida pela Funai. Afinal, a existência de um grupo isolado pode ser real mesmo que o Estado ainda não tenha conseguido verificá-la. Isto se dá devido à extrema vulnerabilidade, comum a todos indígenas isolados, que faz com que haja uma relação inversamente proporcional entre a dificuldade/morosidade em se localizá-los e a facilidade/celeridade com a qual invasores podem destruir sua integridade física e territorial. Daí que mesmo uma Referência em Estudo, cuja existência ainda não seja reconhecida, é sujeito de direito a um território interdito e protegido até que se possa finalizar a etapa de localização. Se assim não fosse, corre-se o risco de que, quando a Funai finalmente confirmasse a existência do grupo, poderia já ser tarde demais - como já ocorreu no passado com inúmeros povos isolados vítimas do genocídio.

Enquanto conceito administrativo, o Registro tem como principal efeito o desenvolvimento de políticas públicas de consequências fundiárias, visando a demarcação e proteção do território de um povo em isolamento. Daí que a base de unidade do Registro não é necessariamente um *povo* em específico, mas sim qualquer *local* onde há informações sistematizadas sobre índios isolados⁶. Assim, o dado principal que diferencia uma 'Referência em Estudo' de uma 'Referência Confirmada' é a constatação efetiva da *presença* de determinado indígena isolado em determinado *local*. Com fins fundamentalmente fundiários, a 'Referência em Estudo' privilegia o aspecto espacial dos dados da presença de um determinado povo — aqui *presença* não é homóloga necessária de *existência*. Essa separação entre ser e estar confunde o *nómos* estatal e sua necessidade de sobrecodificar identidade e território. Somos então colocados diante de uma contradição fundamental na política indigenista.

Em meio a disputa fundiária do interior do Pará e seus múltiplos interesses, a política de localização de indígenas isolados brasileira se vê diante do desafio de garantir os direitos de um sujeito um tanto antinômico: um conjunto de dados históricos, relatos orais e vestígios materiais que forma uma 'Referência em Estudo', cuja existência é suficiente para assegurar o direito a uma proteção territorial temporária, mas, paradoxalmente,

⁶ Tanto que os nomes oficiais dos Registros são topônimos, como no caso do Registro de Ituna-Itatá: "Igarapé Ipiacava". Para uma lista dos Registros de Povos Indígenas Isolados ver ISA, 2019.

insuficiente para garanti-la como terra indígena efetivamente demarcada. Embora haja dados consistentes sobre a territorialidade deste grupo, seu status de não-confirmado impede a tradução estatal de seu território em ‘terra indígena’ (Gallois, 2004). Engendrado pelo Estado, a “Referência em Estudo” é uma figura anfibológica, ficando no meio do caminho entre sujeito e objeto de direito. O paradoxo de Ituna-Itatá deriva, em última instância, das contrariedades inerentes da racionalidade instrumental do Estado em sua tentativa de capturar e territorializar a noção de ‘povo isolado’ — esse modo de existência espectral da “sociedade contra o Estado” (Viveiros de Castro, 2019:14).

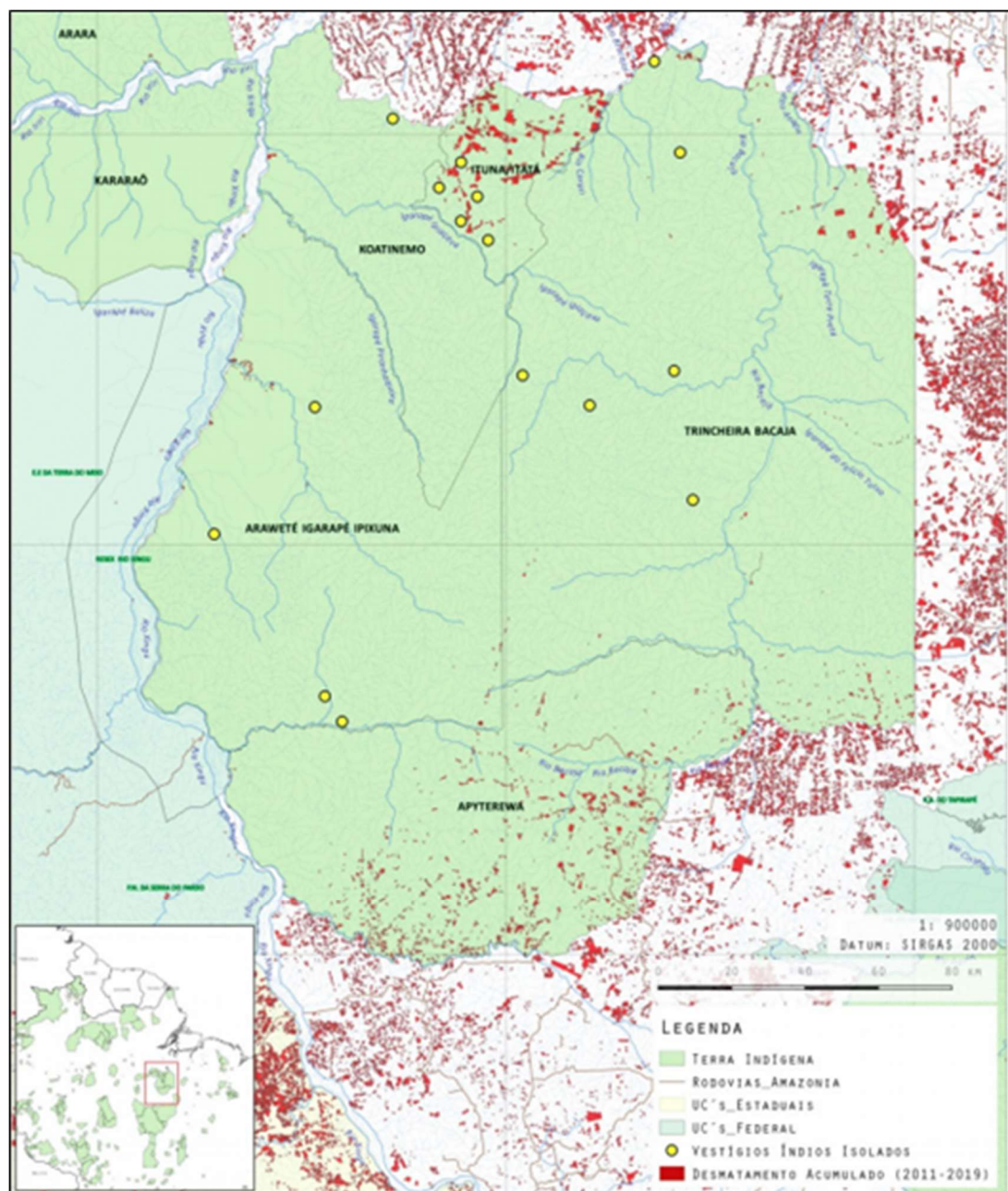


Figura 1: mapa dos vestígios de índios isolados encontrados no Médio-Xingu (OPI, 2022)

Isolamento, uma invisibilidade esquiva

Povo indígena isolado é, como vimos, uma categoria eminentemente administrativa; aqui e ali outros termos são utilizados: povos sem contato, em isolamento voluntário, livres, autônomos, resistentes, ocultos, refugiados, arredios, bravos, desconfiados (ISA, 2019; Manchineri, 2019). Com efeito, o termo “isolado” e seus derivados são bem problemáticos e devem ser encarados com cautela. Em primeiro lugar porque um ‘povo isolado’ constitui um oxímoro diante do caráter inconcebível, no pensamento indígena, de uma sociabilidade sem relações de reciprocidade. Ademais, se o contato é um mito ocidental, o isolamento, sua contraparte necessária, também o é: em última instância, qual seria a diferença entre ‘contatados’ e ‘isolados’ se os últimos não apenas já travaram relações com segmentos da sociedade nacional no passado, como estão em permanente comunicação conosco por meio de seus vestígios, aparições, rapinagens, ataques e fugas? Como bem demonstrou Peter Gow (2011), a reivindicação “me deixe em paz!”, manifesta pelo isolamento, expressa, antes de mais nada, uma forma de *relação*⁷.

O isolamento é então uma ação que propõe uma causalidade relacional específica pautada pela experiência colonial. Afinal, povos isolados são aqueles que, diante de experiências traumáticas de contato — marcadas por violência, contágio e extermínio (Gallois, 1992) — optaram por estratégias que “*visam, sobretudo, diminuir seu grau de vulnerabilidade por meio de um maior controle, ou seletividade, de relações que estabelecem com outros agentes.*” (Amorim, 2016). O isolamento é a expressão da insubmissão à máquina colonial estatal, razão pela qual convém pensá-lo a partir de esquemas relacionais de agência circunscrito no fazer político ameríndio.

O fenômeno do isolamento apresenta frequentemente um histórico da adoção de estratégias de nomadismo como resposta à territorialização da colonização. Para sobreviver ao genocídio, povos que se isolam geralmente abandonam grandes malocas e roçados, segmentam-se em pequenos grupos domésticos e se especializam em técnicas de caça e coleta. Contudo, em mundos amazônicos a oposição rígida e evolucionária entre nômades/caçadores-coletores e sedentários/agricultores não faz sentido. Coletivos

⁷ Se o isolamento não é fruto do acaso ou da ausência de relação, mas sim expressão mesma da autodeterminação indígena, há quem ache mais adequada a terminologia “povos em isolamento voluntário” ou “povos livres”. Bem, acredito que sendo o o isolamento uma resposta direta e contínua ao genocídio colonial, é difícil pensá-lo como efetivamente “voluntário”, quem dirá “livre”.

indígenas articulam ambos os pólos sem jamais fixar-se neles. Pesquisas arqueológicas e antropológicas vem nos mostrando que que tais categorias fazem parte de um mesmo movimento de longa duração baseados em oscilações cíclicas entre movimentos centrípetos e centrífugos (Neves, 2016; Shock & Moraes, 2019; Clastres, 2003). Um bom exemplo pode ser encontrado na relação entre os isolados Hi-Merimã e seus vizinhos Jamamadi, um jogo entre isolamento-contato e manejo florestal-cultivo (Shiratori; Cangussu; Furquim, 2021). O nomadismo do isolamento não pode ser portanto compreendido como simples modo de produção, mas sim, antes de tudo, como relação – o isolado, assim como o nômade, é aquele que se faz *na* relação. Para falar como Deleuze & Guatarri, a nomadologia do isolamento é, antes de tudo, uma máquina de guerra, um processo de desterritorialização contra o Estado.

Inspirado em Clastres, Sztutman (2013) discorre sobre diversas formas da recusa indígena ao poder coercitivo como desdobramento do dualismo ameríndio e sua rejeição da identidade e da univocidade. A guerra tupinambá, o protesto mundurukú, o desalento kaiowá, o xamanismo mbya, assim como o isolamento dos Piripkura seriam modulações da recusa enquanto ação política “contra o Estado”. A recusa também aparece como a tônica da ação política em outras etnografias sobre Guarani-Mbya, que estabelecem ressonâncias e conexões parciais interessantes com o isolamento. Keese dos Santos (2021) observa a ação política guarani partir do movimento de esquiva, do “fazer errar” (*-jeavy uka*) o adversário, corporalmente agenciada na “dança dos xondaro”. A esquiva, constituinte central na dança dos guerreiros guarani, se desdobra também em modalidades de recusa que são encontradas nas falas das lideranças políticas e religiosas, que “contradizem sem diferir” e na territorialidade multilocal como forma política de resistência contra a colonização. Tal resistência também é encontrada em estratégias para garantir uma “invisibilidade” dos Mbya perante aos brancos (Ramo Y Afonso, 2017).

Se esquivar, fazer errar, enganar, produzir espaços lisos e linhas de fuga a partir da multilocalidade e da invisibilidade também fazem parte do repertório agencial dos povos isolados como modalidade de resistência ao Estado. Contudo, embora o isolamento seja uma resposta direta à máquina estatal, pensá-lo apenas partir da recusa pode camuflar um espectro mais amplo de outras possibilidades da agência ameríndia. Em verdade, os esquemas baseados no “contra o Estado” escamoteiam a amplitude da ação:

Por um lado, ao se usar uma figura da contradição ou contrariedade, acaba-se por limitar o espectro de diferenças possíveis a modalidades da oposição

privativa. Como diria Deleuze, a contradição é uma figura inadequada da diferença, pois continua a subordiná-la ao idêntico (1968:1). Nisso, estamos em acordo: ao definir-se X como contrário de Y, traz-se o conceito Y para dentro da descrição, fazendo com que ele passe a determinar a diferença expressa por X. (Fausto & Costa, 2022, p.23).

Ver o isolamento apenas sob seu aspecto negativo é submeter a agência ameríndia ao avesso de uma "normalidade" que diz mais sobre nós do que sobre eles, o que pressupõe a integração colonial (o 'contato') e sua aceitação como relação necessária ao esquema. Embora a recusa explique grande parte da agência do isolamento, buscar outros modelos de ação ameríndios que escapem da oposição coerção/não-coerção possibilita outra luz sobre uma tradução menos equivocada da comunicação não-verbal dos isolados.

Uma forma possível de pensar o isolamento a partir de sua positividade pode ser encontrado na formulação de uma teoria da ação ameríndia baseada na "política da consideração", conforme proposto por Kelly & Matos (2019)⁸. Em breve síntese, a política da consideração propõe uma teoria da ação para o mundo ameríndio baseado em duas premissas: I- a separação entre aqueles que agem e aqueles que são a causa da ação; e II- o lugar de pessoa tem como pressuposto o estar sob consideração de outrém. Para Kelly & Matos, estar sob a consideração encontra certa tradução na expressão inglesa *regard*: "cuidado", "olhar", "pensar em alguém" ou "em alguma coisa de uma maneira particular":

‘[S]er objeto de consideração’ evoca “estar sob o cuidado”, “ser visível” ou “estar no pensamento de alguém”. Aqui é preciso observar que ser um “objeto da consideração” não é o oposto a ser um “sujeito que considera”, pois o objeto da consideração é sempre um outro sujeito.” (ibid.p.391)

Assim, relações de reciprocidade entre parentes, espíritos e (com ressalvas) entre mestres e xerimbabos, estariam relacionadas de alguma forma com a necessidade de ter o outro em consideração, em mente, de “olhar alguém”. Não à toa a operação de visibilidade e invisibilidade permeia o xamanismo, que envolve processos de modulação corporal que permitam ao xamã comutar perspectivas, isto é, ser visto/considerado pelos

⁸ Fausto & Costa (2021; 2022) elaboraram crítica minuciosa ao esquema de Kelly & Matos, a qual estou de acordo, sobretudo a respeito do escamoteamento das relações assimétricas e de afinidade na teoria da política da consideração, bem como o perigo em concebê-la como uma teoria geral da ação. Ainda assim, como pretendo demonstrar, acredito que certos aspectos da política da consideração são úteis para compor um vocabulário possível para refletir o isolamento, sobretudo a partir de certas dinâmicas de reciprocidade por ele formuladas e sua contraposição, ou interlocução, com o mundo dos brancos.

espíritos benéficos e se tornar muitas vezes invisível aos maléficos. De forma semelhante, a troca de objetos na vida comunitária nas aldeias envolve visibilizá-los ou ocultá-los. Se bens materiais equivalem a relações sociais (Hugh-Johnes, 1992), itens visíveis são tidos como obrigatoriamente disponíveis para aqueles que os vêem, exigindo que o dono os ceda; daí o esforço de se ocultar nas malocas aqueles objetos que despertem desejo da visão de potenciais cobiçosos (ibid.397-98).

Tornar oculto, invisibilizar, é evitar ser causa de um desejo de outrém que interdita a reciprocidade; é se esquivar do olhar daqueles que não estão interessados em te considerar de volta. Não seria essa a evitação do isolamento? Uma das causas para o isolamento dos Mascho Piro, segundo Gow (1997), foi justamente a quebra da reciprocidade no complexo de troca interétnica no Madre de Dios. Com a colonização, os machados de metal se tornaram tão assustadoramente abundantes que asfixiaram a circulação dos característicos machados de pedra dos Mascho, quebrando sua relação de troca com seus vizinhos, isto é, isolando-os (p.36).

Se é verdade que em terras ameríndias lidamos com “corpos feitos de olhares” (Taylor & Viveiros de Castro, 2006), aqueles que mobilizam o isolamento operam, de certa maneira, a evitação, ou a *recusa do olhar*. Mas vale aqui lembrar que, por trás de toda interdição há sempre uma prescrição: não é todo o olhar que é recusado, pois o isolamento diz mais sobre a seletividade das relações do que sua completa exclusão – o que seria virtualmente impossível na Amazônia indígena. Indígenas isolados controlam suas relações de troca, decidindo quando convém ou não aceitar os brindes da Funai ou furtar itens de seus vizinhos contatados. A comunicação dos isolados é operada por meio da seletividade dos vestígios que devem e não devem ser ocultados — todo indigenista mateiro sabe que, ao fim, só se observa o que os isolados *permitem* que se observe.

Essa recusa do olhar é portanto seletiva, pois o metaparentesco ameríndio não exclui o olhar de outros não-humanos: os Hi-Merimã reproduzem uma relação anímica com o patauá e várias outras “plantas atraentes” (Cangussu, 2021:69); os Awá-Guajá isolados são conhecidos por criar “os mais diversos xerimbabos” — um dos grupos awá criava nada menos que 20 cotias quando foram contatados (Garcia, 2011:133; 2015:105); os Korubo dão tanta importância aos seus animais que operam a metafiliação de seus xerimbabos em processos onomásticos que alteram a terminologia de toda a rede de parentesco⁹. Diante do genocídio e a eliminação das mulheres, os Piripkura passaram a

⁹ Joana de Oliveira Silva, no prelo

se casar com árvores (Denófrío, 2012:120). Ou seja, mesmo o mais radical dos isolamentos pressupõe, invariavelmente, a relação, sendo sua seletividade em relação a um Outro específico uma causalidade intencionalmente enganadora, esquiva. O isolamento intercala a visibilidade e invisibilidade na esquiva do olhar, a fim de escapar da fixação de identidade/território inerente aos brancos e sua forma bizarra de se relacionar, isto é, sua desumanidade.

A eterna perplexidade dos índios diante do desejo voraz dos brancos e sua incorrigível sovinice pode ser explicada pelo questionamento moral dos primeiros sobre a insensibilidade dos últimos diante da evidente reciprocidade do mundo: “*a ineficácia dos brancos em serem causas recíprocas de suas ações está implicada naquela incapacidade de compor relações de parentesco, e é isto também que lança dúvidas sobre o status moral ou humano dos brancos.*” (Kelly & Matos, 2019:39). Ainda mais grave é a incapacidade dos brancos de considerar para além dos seus iguais, destruindo plantas, animais, espíritos e outros tipos de humanos que compõem o parentesco na Amazônia. A cegueira dos brancos frente a delicada rede de afinidade potencial e metafiliação sobre a qual o cosmos está assentado, a ignorância sobre a existência dos donos e a necessidade de se relacionar com eles, provocam formas de reflexão, engajamento e crítica dos povos indígenas à colonização (Fausto & Costa, 2022: 19-22).

O isolamento é, portanto, um dos engajamentos possíveis da crítica cosmopolítica da colonização e seu rastro de destruição do mundo e das relações anímicas que o sustentam. Nos mundos indígenas, em que o parentesco produz necessariamente pessoas compósitas, pode aquele que pretende existir em si mesmo, violando e desconsiderando o Outro, ser um afim? Antes, pode ser ele de fato considerado humano?

Se o parentesco é feito, desfeito e refeito a partir de “práticas concretas” (Gow, 1991:150), o isolamento pode ser encarado como uma performance de manejo da afinidade a partir de uma invisibilidade controlada, esquiva, para “fazer errar” a coerção indelével dos brancos, incapazes de se fazerem parentes. A seletividade relacional agenciada pela invisibilidade esquiva do isolamento é uma forma de controlar a (des)consideração daqueles cuja desumanidade postula um mundo que tem a produção como forma de relação, potenciando assim a destruição do mundo indígena, por sua vez constituído de reciprocidade.

O fracasso do Estado em lidar com os registros de povos indígenas não-confirmados pode ser explicado como parte do fracasso da humanidade branca em ter o mundo indígena e seus habitantes *em consideração*. Para o Estado, considerar plenamente os

povos isolados implica em reconhecer sua existência por meio de uma materialidade cuja visibilidade é, na maioria das vezes, justamente o que estes buscam ocultar. Ao fim, estamos diante de um questionamento sobre nossa própria humanidade.

Olhar vestígios, considerar relações

Voltemos aos Isolados do Igarapé Ipiaçava e o dilema de sua “quase-existência”. Como vimos, a Terra Indígena Ituna-Itatá existe atualmente de maneira temporária, sendo necessária a constante renovação de sua Portaria de Restrição de Uso até que o ‘Registro nº 110’ seja confirmado. Em setembro de 2011 uma equipe de indigenistas da Funai realizou nova expedição à Ituna-Itatá e encontrou uma série de vestígios que indicam a presença dos isolados na área. Foram encontrados artefatos de cerâmica, resíduos alimentares e indícios de manejo ambiental condizentes com técnicas de povos isolados. Os vestígios foram analisados pela equipe expedicionária e por indígenas da região a partir de dados arqueológicos e botânicos e do próprio saber-fazer que constitui o que Cangussu (2021) denomina de “ciência mateira” — base fundamental da metodologia de localização de povos isolados:

“[A tradição sertanista expedicionária da FUNAI] assimilou dados etnográficos ao longo de décadas, à medida que estas pesquisas se estruturavam definitivamente no país, todavia sua base fundamental advém do conhecimento dos mateiros e dos próprios indígenas, que de maneira empírica lançam o seu olhar nativo sobre os vestígios da floresta (Nossa, 2007; Reel, 2010; Wallace, 2011; Oliveira, 2013; Brewer-Carías, 2013). O método investigativo de campo implementado pela FUNAI deriva, portanto, de uma tradição indigenista consolidada por mateiros, os quais, em sua grande maioria, são pessoas com origem ligadas ao campo e às florestas.” (2021:35)

Ainda assim, a gestão do órgão indigenista *desconsiderou* os elementos encontrados na expedição, concluindo que estes eram insuficientes para embasar a renovação da portaria que interdita Ituna-Itatá. Os vestígios teriam sido interpretados apenas pela “experiência pessoal” de servidores e indígenas, carecendo de “elementos técnicos, científicos, materializados em laudo”¹⁰. Acredito que o conflito de entendimento entre mateiros e gestores do órgão indigenista reside em um dilema de tradução da política de localização de indígenas isolados, um conflito ontológico entre a base nativa da “ciência mateira” e o técnico-cientificismo do mundo administrado da burocracia estatal.

¹⁰ Cf. COIAB & OPI, 2022.

Pensar o isolamento a partir de modos próprios de agência ameríndia implica considerá-lo como uma forma específica de controle da relação com o Estado. As dinâmicas do isolamento podem ser entendidas enquanto um conjunto de relações ambientais e históricas de interação, codificadas nos vestígios da presença dos povos isolados. Em outras palavras, a interpretação da ação indígena isolada se dá através da análise dos vestígios – o vocabulário não-verbal dos povos em isolamento, cuja linguagem precisa ser decifrada.

Todo indigenista mateiro logo descobre que para monitorar os isolados é preciso tentar aprender a pensar com eles — descobrir suas lógicas de ação e como elas se imprimem na paisagem. Se colocando no lugar do isolado, o indigenista vê em cada marca antrópica no ambiente a leitura de uma nova possibilidade, de forma que um vestígio se liga a outro em um conjunto de cenas. Imagine o leitor que, ao topiar com uma quebrada na floresta, o indigenista mateiro logo vê um rasto suspeito, que por sua vez aponta para o babaçu recém-cortado logo à frente, indicando que alguém tirou palha para montar seu tapiri — e que o acampamento do grupo pode estar próximo. Ao chegar no acampamento, todo um outro universo de vestígios a ser decifrado: redes, fogueiras, resíduos alimentares, ferramentas, suas datações e quantidades vão montando um quebra cabeça de quem, quantos e o que fizeram aqueles que estavam lá acampados. Analisar vestígios depende portanto de um *devir-nativo* (Goldman, 2003: 436-465), ou melhor dizendo, um *devir-isolado*, algo que é apreendido pelos indigenistas a partir de sua relação com seus colegas indígenas, afinal, os povos isolados são uma espécie de autoconceito dos povos contatados (Viveiros de Castro, 2020:13).

Para ser efetivo, o monitoramento de isolados não pode se limitar a examinar os vestígios apenas a partir de suas lógicas de produção, sob risco de se reiterar a tirania do sujeito sobre objeto, isto é, a dicotomia Homem/Natureza, mortal para a compreensão efetiva de qualquer dado no mundo amazônico. É preciso buscar uma metodologia interpretativa para além da dicotomia entre fatores sociais-culturais-simbólicos-mentais *versus* dados ecológicos-materiais-naturais. Tendo isso em mente, passarei a analisar os vestígios encontrados pela Funai na última expedição em Ituna-Itatá¹¹.

Um dos vestígios encontrados foi uma capoeira em estágio de sucessão ecológica intermediária e com fragmentos de cerâmica no solo:

¹¹ As fotos dos vestígios foram retiradas de OPI, 2022, BISPO, 2022 e HARARI, 2022.



Figura 2: cacos de cerâmica em solo de vegetação secundária

A associação entre um elemento vegetal e um artefato em um só local conjuga em um só dado as duas escalas fundamentais para a investigação sobre povos isolados: os vestígios primários (dados de biosfato/ecofato) e secundários (dados de cultura material) (Cangussu, 2021:38-39). As matas antrópicas indígenas, como elementos da cadeia operatória de vestígios vegetais, se encontram em intenso dinamismo temporal, ao passo que a gestão dos recursos florestais são o objeto primário da ação dos isolados, sendo portanto elementos importantes para compreender as dinâmicas territoriais recentes destes grupos. Por outro lado, as cerâmicas, como outros artefatos (ferramentas, acampamentos, oficinas líticas, adornos, etc.), são menos percíveis e possibilitam análises em uma escala temporal mais dilatada, ao mesmo tempo que permitem apreender certos dados culturais e patrimoniais específicos.

Além da capoeira, o objeto encontrado em Ituna-Itatá que mais chamou a atenção foi um artefato de cerâmica cerâmica utilitária, sem dados decorativos e aparentemente confeccionado por modelação:



Figura 3: artefato de cerâmica encontrado na TI Ituna-Itatá

O vaso contém corpo com forma esférica globular de forma fechada, com boca restritiva e borda de inclinação extrovertida. O bordo reentrate e a constrição do colo evita derramar líquido, sendo portanto um recipiente para transporte e consumo de água, um

púcaro. O artefato foi encontrado bastante preservado, praticamente intacto, e disposto na superfície do solo. A integridade da peça e a ausência de sedimentação sugere que sua datação seja recente, isto é, confeccionada por algum grupo contemporâneo, o que remete imediatamente à suspeita de se tratar de um vestígio de povo isolado. Por outro lado, os Asurini do Xingu, que habitam a fronteira sudoeste de Ituna-Itatá, são famosos por sua tradição ceramista, indicando, por sua vez, a possibilidade de serem eles os “donos” do vestígio.



Figura 4: cerâmicas decorativas contemporâneas dos Asurini do Xingu.



Figura 5 : Formas cerâmicas contemporâneas dos Asurini do Xingu, catalogadas pela arqueóloga Fabíola Silva (2019).

Observando as figuras 4 e 5 é possível notar que o vestígio encontrado difere em morfologia, uso e técnica quando comparado às cerâmicas atuais dos Asurini (nota-se que não há nenhuma forma globular fechada, como o vestígio encontrado pela equipe de campo). Contadados em 1971, os Asurini abandonaram progressivamente o uso cotidiano da cerâmica utilitária frente à invasão dos itens industriais (Silva, 2019). Seria difícil imaginar porquê um caçador asurini se daria o trabalho de trazer uma púcuro de cerâmica em sua caçada ao invés de uma garrafa industrial qualquer, resistente, leve e, acima de tudo, barata. Com efeito, a equipe da Funai entrevistou os próprios Asurini, que, embora

tenham se familiarizado com o objeto, foram unânimes em descartar a hipótese de que a cerâmica tenha sido confeccionada por eles recentemente, já que há décadas eles não andam na região onde ela fora encontrada, muito menos carregando recipientes de barro. Os ceramistas asurini conceberam então duas hipóteses: ou o objeto é um vaso de mais de cinquenta anos, anterior ao contato, ou são dos “índios brabos”, seus possíveis parentes.

Os Asurini ocupam a área onde hoje incide a Terra Indígena Ituna-Itatá desde tempos imemoriais, conforme registrado por Nimuendaju em “*The Tribes of the Lower and Middle Xingu River*”. Nimuendaju narra como a ocupação indígena do interflúvio Xingu-Bacajá é marcada por intenso histórico de conflito dos Asurini com grupos Kayapó, bem como com os Arara e Araweté (1948:220-225). Os conflitos implicaram em constantes deslocamentos e transformações nas territorialidades indígenas na região, fazendo com que grupos asurini se dispersassem e perdessem contato entre si. Há diversos relatos de anciões asurini sobre parentes que se perderam em conflitos interétnicos ou no processo de contato, havendo uma suspeita geral deles de que os ‘índios brabos’ são seus antigos parentes perdidos. Existe uma possibilidade bastante concreta de que os povos isolados sejam famílias remanescentes da antiga rede asurini que dominou o interflúvio Xingu-Bacajá até pelo menos metade do século XX (OPI, 36-45).

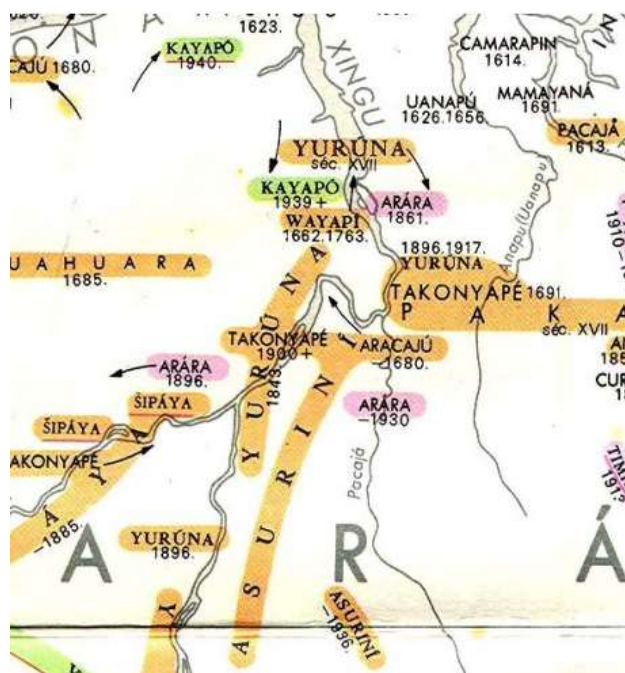


Figura 6: “Mapa-Etnohistórico do Brasil e regiões adjacentes” de Nimuendaju, com foco no interflúvio Xingu-Bacajá

Na realidade todos os povos indígenas do interflúvio Xingu-Bacajá tem notícias antigas e recentes dos isolados, o que coloca a suspeita de que eles possam não ser necessariamente remanescentes Asurini. Há evidências bastante significativas de que os isolados possam ser remanescentes de outras etnias tupi do Médio-Xingu, como os Parakanã e Araweté, ou até mesmo antigos parentes jê dos Xikrin (OPI, 2020:45-48). Há inclusive dados históricos que apontam que os isolados possam ser caribe, grupos recalcitrantes dos Arara (ibid: 42-44). A própria Terra Indígena Ituna-Itatá contém em seu nome a articulação de dois topônimos de troncos linguísticos diferentes: o igarapé Ituna (do caribe *tuna*, água) e Itatá (do tupi *tata*, fogo). Esse entrecruzamento de dados históricos sobre os isolados nos territórios de diversas etnias se reflete também na grande dispersão geográfica dos vestígios encontrados pela Funai no Médio Xingu (cf. figura 1).

Todo esse emaranhado de informações sobre isolados no Xingu-Bacajá — em meio a relatos de avistamento, guerras, contatos e migrações passadas e presentes — expressa uma dinâmica típica do fenômeno do isolamento:

Sabemos como são recorrentes, nas histórias de “atração e pacificação” de grupos indígenas, as referências à existência de “índios bravos” nas proximidades. Estes podem ser contactados mais tarde, mas sua presença enquanto isolados, isto é, como presentes sob a forma de uma ausência – uma existência sugerida em negativo por vestígios, pegadas, ruídos, sombras fugidias - , só parece desaparecer sob condição de reaparecer mais adiante. Tudo se passa como se toda “saída” de um povo isolado induzisse a *presença oculta* de outro povo isolado. (Viveiros de Castro, 2020:13)

Diante deste cenário, certas perguntas não querem calar. De quem, afinal, é a cerâmica encontrada pela Funai? Seriam dos Asurini antigos ou dos atuais? Seriam de seus parentes isolados, ou de isolados outros, de outra etnia? Ou seria o artefato algo enganador, mais antigo do que aparenta ser, sendo portanto de indígenas pré-coloniais? Como vimos, a confirmação de um registro de povo isolado depende da constatação inequívoca de sua existência, o que pressupõe atestar uma relação e necessária do vestígio como objeto inegavelmente produzido por um sujeito específico, um coletivo indígena em isolamento. Tanto é que a gestão da Funai descartou a ‘ciência mateira’ dos indigenistas e refutou a presença de isolados em Ituna-Itatá argumentando não haver dados “científicos”, como um laudo laboratorial, que possam provar que os vestígios sejam, de fato, *de* grupos isolados¹² e não de grupos outros, contatados contemporâneos ou pré-coloniais desaparecidos.

¹² O que é particularmente problemático pois de acordo com a legislação arqueológica brasileira, não se pode retirar um artefato arqueológico sem a devida autorização legal.

Será um laboratório e seus computadores os únicos a darem informações confiáveis sobre vestígios de índios isolados? A articulação dos dados etnohistóricos, do saber-fazer “mateiro”, do próprio reconhecimento dos ceramistas asurini e de todo o conjunto de dados sobre a presença de isolados no Médio Xingu, acumulados por mais de 50 anos, não diz nada? Na verdade, toda riqueza do processo técnico é perdida quando nos apressamos a procurar nos vestígios — por métodos mais ou menos ‘científicos’ — apenas impressões técnicas que possam relacionar um objeto com uma totalidade sociocultural específica pré-definida (‘povo isolado x’, ‘povo contatado y’, ‘povo pré-colonial z’). Tais totalidades culturais fictícias passam a determinar a escolha técnica, reduzindo a produção de determinado objeto à sua arbitrariedade simbólica:

De fato, quando falamos da cultura material dos povos “x” ou “y”, estamos acostumados a pensar nas técnicas que cada um destes utiliza para produzir “seus” objetos, buscando comparar os distintos sistemas de produção, os estilos, bem como a relação que se estabelece entre esses elementos e a organização social e do trabalho, suas expressões culturais e simbólicas, etc (...) [E]stamos também acostumados a pensar que um objeto produzido unicamente pelo povo “x” não pode ser considerado como sendo também de “y”, no caso de este apenas utilizá-lo. Podemos chegar a pensar que “y” conote esse objeto de outra forma, mas seríamos relutantes em considerar o objeto como sendo “seu”. (...) Assim sendo, transformamos “x” em um sujeito, numa totalidade, com fronteiras bem definidas, as quais o separariam de outras totalidades – como “y”, por exemplo. (Mura, 2011: 97)



Figura 7: resíduo alimentar de jabuti-piranga encontrado em Ituna-Itatá

Outro curioso vestígio encontrado pela expedição foi um resíduo alimentar de caça, um casco de jabuti-piranga (*Chelonoidis carbonária*) em estado inicial de decomposição, isto é, caçado recentemente. O jabuti foi consumido a partir de golpes contundentes no topo da carapaça. A forma incomum com que o quelônio foi preparado chama a atenção, pela ausência de sinais de cortes de ferramenta metálica e também pelo fato de que o casco foi quebrado pela carapaça (dorsal) e não pelo plastrão (ventral).

Em geral os indígenas contatados e regionais do interflúvio Xingu-Bacajá preparam o animal a partir do corte frontal na junta da carapaça com facão e/ou a partir de golpes de machado na região abdominal. Povos mebengokré como os Xikrin, vizinhos de Ituna-Itatá, são conhecidos pela apreciação do jabuti. O jabuti assado é o alimento ritual principal na maioria das aldeias, considerado *mry mej* (“cane boa/bonita”) a carne preferencial por excelência dos Mebengokré (Bolivar,2014:238). O animal capturado é esmagado ainda vivo por golpes contundentes da cabeça do machado no plastrão, a partir de onde é mais fácil retirar as vísceras com auxílio de ferramentas cortantes. Posto em varas, os jabutis são levados ao fogo para serem assados.



Figura 8: técnica mebengokré de preparo do jabuti (SAMPAIO, 2008)

Se o vestígio alimentar encontrado pela Funai não coincide com a técnica mebengokré, ela é bastante semelhante à técnica dos Korubo, povo indígena que se divide entre grupos isolados e recém-contatados no Vale do Javari. Ao contrário dos Xikrin e similar com o que nos deparamos no vestígio de Ituna-Itatá, os Korubo preparam o jabuti a partir de golpes de borduna ou qualquer tipo de clava na parte superior da carapaça do animal. Isso porquê consomem o jabuti cozido, e não assado. Em verdade, os Korubo apenas ocasionalmente assam suas carnes, preferindo métodos mais rápidos de preparo, em geral cozinhando os alimentos por pouquíssimo tempo, o suficiente para estarem aptos ao consumo — o que pode estar relacionado com a dinâmica própria da situação de fuga constante no isolamento¹³.

¹³ Juliana Oliveira Silva, comunicação pessoal.



Figura 9: grupo korubo contatado em 2015 quebrando casco de jabuti da mesma maneira que o vestígio encontrado em Ituna-Itatá (Fagundes, 2014)

Comparando os exemplos Xikrin e Korubo não pretendo afirmar exatamente de que há um “modo xikrin” de se comer quelônios, em oposição a um eventual “modo korubo”. Fatos técnicos não são simples processos de produção circunscritos como “marcas registradas” de um povo. Segundo o modelo proposto por Fábio Mura (2011), antes de se constituir como fato etnicamente identificável, as técnicas se desdobram de um repertório de possibilidades. Diante do confronto entre estoques culturais e técnicos com a disponibilidade e acessibilidade social e ambiental, os coletivos traçam estratégias e escolhas que resultam em performances técnicas, que por sua vez são pertencentes a um contexto sócio-ecológico-territorial específico. A concatenação causal das performances técnicas de diferentes sujeitos, que interagem entre si, constituem sistemas sociotécnicos. Estes sistemas não são pré-definidos por totalidades (etnias, tecnologias, simbolismos) mas sim resultado do jogo de forças de sujeitos “*que podem pertencer a famílias, grupos sociais e étnicos diferentes, manifestando visões de mundo, competências e objetivos técnicos diversificados e, às vezes, divergentes*”(ibid:113).

Sendo assim, o que me leva a pensar que o casco de jabuti é um vestígio de um indígena isolado não é simplesmente seu modo de produção, mas sua disposição em meio a um *contexto sócio-ecológico-territorial* específico. Vejamos: longe de qualquer aldeia e de qualquer lugar de caça ou coleta usuais, o vestígio não foi reconhecido pelos indígenas contatados do Médio Xingu como de sua autoria. Os Assurini da aldeia Koatinemo também reconheceram que, quando isolados, os seus parentes também quebravam os jabutis dessa forma, ao mesmo tempo que relatam ter encontrado diversos cascos como o encontrado — segundo eles, todos de autoria dos ‘brabos’. Encontramos ainda interessante versão Xikrin sobre esse fato em um relato do sertanista Afonso Alves da Cruz:

Por volta de 1990 (Afonso não se recorda o ano exato), os Kayapó do Bacajá, durante atividade de caça, encontraram um jaboti recém quebrado, apenas com

o fígado retirado. Os Kayapó ainda chegaram a ver a movimentação de fuga dos isolados e atiraram com suas espingardas. O fato aconteceu próximo ao limite da TI Bacajá com a TI Koatinemo. (OPI, 2020: 17)

O episódio relatado por Afonso ocorreu onde hoje é a fronteira da Terra Indígena Ituna-Itatá com a Koatinemo, justamente onde a Funai encontrou os vestígios. Ambos os fatos, o atual e o de 1990, estão localizados em área que condiz com o território histórico de circulação de isolados. O casco encontrado em Ituna-Itatá foi quebrado por alguém que não dispunha de ferramenta de metal e que pretendia cozinhá-lo, talvez as pressas, o que faz sentido para quem está em fuga constante — a escolha técnica é, antes de mais nada, um ato político. Isso porquê a aquisição de objetos só é útil de acordo com as técnicas de uso para ele. Toda performance técnica implica uma escolha que é determinada pela decisão do que o sujeito tem à sua disposição. As necessidades dos beneficiários dos objetos produzidos ou coletados, em confronto com a disponibilidade e acessibilidade dos elementos ambientais, são os fatores determinantes nas concatenações técnicas. Isso implica dizer que o *uso* é prioritário à *produção*, pois é ele quem rege os critérios de escolha e desenvolvimento técnico.

O casco foi encontrado em conjunto com a púcura de cerâmica e a capoeira, no mesmo ambiente onde há incontáveis registros históricos sobre povos isolados. Existe, portanto, uma ligação temporal e material entre os vestígios encontrados que indicam uma ocupação que condiz com padrões de territorialidade, manejo e alimentação de grupos em isolamento: uma capoeira mais antiga, fruto de um manejo ambiental de mais longo prazo; uma panela de cerâmica ao lado de um pé de pimenta, de datação intermediária; e um jabuti consumido cozido, de datação mais recente. Essas relações formam um jogo de escalas temporais e espaciais que ampliam a chave de leitura do vestígio para além do caráter produtivo de seu fato técnico. É o conjunto de relações históricas, sociais, ecológicas e territoriais o que permite ler os vestígios como sinais dos isolados, não sua morfologia.

Enquanto signo, os vestígios são índices, mas nem sempre ícones — suas propriedades perceptíveis não conservam necessariamente um isomorfismo com a entidade sinalizada, mas sim uma contiguidade espaço-temporal da ocorrência desta. Há pouco rendimento, portanto, na insistência de buscar homologias imediatas entre a técnica do objeto e uma totalidade cultural abstrata que o produziu: a técnica de modulação da cerâmica, por si só, não nos diz imediatamente se ela é ou não Asurini, da mesma forma que apenas o modo de preparo do jabuti não confirma se ele foi comido por um Xikrin ou

por um índio isolado.

Reduzir um vestígio a uma totalidade sociocultural é ignorar a morfologia própria das sociedades amazônicas, afinal “*há sempre uma parte à parte de todo coletivo. Tanto quanto o adjetivo ‘isolado’, o substantivo ‘povo’, na Amazônia indígena, também deve ser tomado em sentido relativo e relacional*” (Viveiros de Castro, 2020:13). A linguagem dos isolados e seus vestígios não será compreendida se tomarmos o idioma como ponto de partida para a tradução. É preciso situar os vestígios no universo relacional amazônico no qual ele emergiu. Os objetos, enquanto termos isolados, não nos dizem nada. São as relações (sempre as relações), quem nos fornecem a chave para a compreensão dos vestígios.

É por isso que nenhum “laudo pericial” ou “análise laboratorial” focada na mera causalidade entre a articulação de princípios físico-químicos dos processos produtivos de um vestígio pode ser suficiente para compreendê-los. Embora a confirmação de um ‘registro’ dependa de lastros “objetivos”, não se pode descartar as subjetivações das ações indígenas e seu cosmos intensamente relacional. Desta forma, todo vestígio encontrado não pode ser prontamente descartado, mas deve ser antes responsável pela continuidade do processo de localização. Afinal, as expedições de localização são o espaço central de diálogo com os isolados. Um diálogo cuja linguagem é a dos vestígios — que, inseridos em seu contexto de múltiplas relações, intercalam ora a posição de sujeito, hora a de objeto.

Conclusão

Durante o percurso deste trabalho, tentei assinalar que o paradoxo dos registros de povos isolados não-confirmados reside nas incongruências entre a cosmologia do Estado e a cosmologia contra o Estado. O isolamento é, por um lado, visto como processo a ser comprovado a fim de garantir uma identificação e territorialização que o próprio isolamento pretende negar a partir de seus mecanismos de controle. Para confirmar um ‘registro’ o Estado exige, de certa forma, que a evitação do isolamento seja (ao menos parcialmente) quebrada. Povos isolados recusam a afinidade com o Estado e, como consequência, não são plenamente reconhecidos como pessoas pelos brancos. Do ponto de vista dos isolados, quem talvez não seja digno de ser humano são os próprios brancos, o ‘povo da mercadoria’.

Povos isolados não-confirmados como os do Médio-Xingu assistem seu território

ser destruído por invasores porque a máquina estatal se recusa a considerar sua territorialidade e traduzí-la em terra indígena. Esse cenário é apenas mais um exemplo da incapacidade do mundo administrado considerar o mundo indígena.

Enquanto escrevo esse trabalho, a Corte Interamericana dos Direitos Humanos se prepara para uma audiência inédita sobre povos indígenas em isolamento, em uma ação que visa responsabilizar o Estado do Equador por sua omissão frente ao massacre dos Tagaeri e Taromenane isolados. A radicalidade do fenômeno humano do isolamento impõe para o Estado a subversão de sua base ontológica concebida em termos de produção, armando pontes relacionais que vão, pouco a pouco, exigindo a compreensão e incorporação das ontologias de reciprocidade da Amazônia indígena ao *nómos*.

Uma política para povos isolados que abre mão de pensar o isolamento nos termos da própria agência ameríndia está fadada ao fracasso. Ainda que sejam especulações, o indigenismo não pode se furtar de tentar refletir o isolamento e sua comunicação por vestígios a partir de um vocabulário nativo. Em seu relato etnográfico sobre os Mascho isolados, Peter Gow se indagava sobre o inescapável tom especulativo de suas digressões, já que somente o contato forçado poderia proporcionar um conhecimento genuíno daquele povo (2011). Se todo conhecimento etnográfico tem uma dimensão política e ética, Gow conclui, acertadamente, que *“especular não é saber, mas em algumas circunstâncias, o primeiro é infinitamente preferível ao segundo”* (p. 42).

A Funai, enquanto órgão indigenista oficial do Estado brasileiro, um Estado constitucionalmente pluriétnico, tem como dever efetivar políticas públicas que possam traduzir minimamente as necessidades indígenas. Com a política de localização de índios isolados não é diferente. Desta forma, a metodologia de localização deve dar menos crédito a certos pressupostos axiológicos da ciência positiva ocidental, e prestar mais atenção no saber-fazer local de mateiros e indígenas — afinal, todo o indigenismo foi historicamente construído por meio deles. Isso implica em analisar os vestígios para além de seu aspecto produtivo e circunscrevê-lo em um universo de possibilidades mais ampla, interpretando-os a partir dos contextos sócio-ecológicos próprios do universo amazônico. Para ser efetiva, a política indigenista precisa se ancorar na política indígena e seu amplo repertório de crítica à colonização, da qual o isolamento talvez seja seu exemplo cosmopolítico mais radical.

Referências bibliográficas

- AMORIM, Fabrício. 2016. *Povos indígenas isolados no Brasil e a política indigenista desenvolvida para efetivação de seus direitos: avanços, caminhos e ameaças*. In. Revista Brasileira de Linguística Antropológica 8 (2). UnB
- BISPO, Fabio. 2022. *Mesmo sob ordem judicial, Funai não pretende reeditar portaria que protege indígenas isolados da Ituna-Itatá*. Infoamazonia. Disponível em: <<https://bit.ly/3AeeQtO>> Acesso em: 19/08/2022
- BOLIVAR, Urueta. 2014 *Influencias Mebengokre: cosmopolítica indígena em tempos de Belo Monte*. Tese de Doutorado. Antropologia. Universidade Federal Fluminense.
- BRASIL. *Portaria Conjunta n° 4.094, de 20 de dezembro de 2018*. Disponível em: <<http://138.68.60.75/images/portarias/dezembro2018/dia28/portconj4094.pdf>>. Acesso em 19/08/2022
- CANGUSSU, Daniel. R. *Manual indigenista mateiro: princípios de botânica e arqueologia aplicados ao monitoramento e proteção dos territórios dos povos indígenas isolados na Amazônia*. Orientador: Ana Carla dos Santos Bruno. Dissertação (Mestrado) – INPA, Manaus: 2021.
- CLASTRES, P., 2003. *A Sociedade contra o Estado. Pesquisas de antropologia política*, Sao ~ Paulo, Cocac & Naify, p. 2003.
- COIAB & OPI. *Nota pública: Omissões e inverdades: a extinção de Ituna-Itatá é um grave crime contra a humanidade*. Brasil, 2022. Disponível em: <<https://bit.ly/3T3gnvr>> Acesso em: 19/08/2022
- DEUCLUZE, G. & GUATARRI, F. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Volume 5. tradução de Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. São Paulo: Ed. 34, 1ª reimpressão – 2002b.
- DENÓFRIO, João Paulo M. *Breve contribuição etnográfica sobre os Kagwahiva – o Coletivo Piripkura*. Brasília: Funai/CGIIRC; Brasília: CTI, 2012.
- FAGUNDES, Mariana et al. 2014. *Korubo: uma etnia entre fronteiras*. Noctua filmes. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=yZOoY7kBKks>>. Acesso em 19/08/2022.
- FAUSTO, Carlos & COSTA, Luiz. *Afinidades e diferenças: algumas considerações sobre a política da consideração (parte 1)*. Mana 27(3): 1-29, 2021.
- _____. *Afinidades e diferenças: algumas*

considerações sobre a política da consideração (parte 2). Mana 28(1): 1-33, 2022

GALLOIS, D.T., Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades? In: Fany Ricardo (org.) *Terras Indígenas & Unidades de Conservação da natureza: o desafio das*

_____. De arredio a isolado: perspectivas de autonomia para os povos indígenas isolados. In: GRUPIONI, L. D. B. (Coord). *Índios do Brasil*. São Paulo, SMC/PMSP

GARCIA, U. *Levantamento e sistematização do histórico de uso e ocupação dos povos isolados: subsídios para a construção do Plano de Proteção de povos indígenas isolados no Maranhão, Tocantins e Goiás*. FUNAI, Brasil: 2018.

_____. *Sobre o poder da criação: parentesco e outras relações awá-guajá*. Mana, v. 21, n. 1, 2015, p.

GOLDMAN, Márcio. 2003. “Os Tambores dos Mortos e os Tambores dos Vivos. Etnografia, Antropologia e Política em Ilhéus, Bahia”. *Revista de Antropologia*, vol. 46, n. 2, São Paulo, USP.

GOW, P. *Of mixed blood: kinship and history in Peruvian Amazon*. Oxford: Oxford University Press, 1991

_____. *Me deixa em paz!* Um relato etnográfico preliminary sobre o

isolamento voluntário dos Mashco. University of St Andrews, 2011

HARARI, Isabel. Novo coordenador de indígenas isolados da Funai boicotou provas para registro de povo no Pará. Reporter Brasi. Disponível em: <<https://bit.ly/3c6aBc0>>. Acesso em: 19/08/2022.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA). Um panorama sobre os povos indígenas em isolamento na Amazônia brasileira. Em F. Ricardo, & M. Góngora, *Cercos e Resistências: Povos indígenas isolados na Amazônia Brasileira* (pp. 19-31). São Paulo: Instituto Socioambiental, 2019

KEESE DOS SANTOS, L. *A esquiwa do xondaro – movimento e ação política guarani mbya*. São Paulo: Elefante, 2021

MURA, F. De sujeitos e objetos: um ensaio crítico de antropologia da técnica e da tecnologia. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 17, n. 36 pp. 95-125, dez/2011.

NEVES, Eduardo, 2016. Não existe neolítico aosul do Equador: as primeiras ceramicas amazônicas e sua falta de relação com a agricultura. In *Ceramicas arqueológicas da Amazônia: rumo a uma nova síntese*. IPHAN

NIMUENDAJÚ, Curt. “Tribes of the lower and middle Xingu river”. *Handbook of South American Indians* Steward, Julian H. (Ed.). v. 3.

- Washington: Smithsonian Institute, 1948
- OBSERVATÓRIO DOS DIREITOS HUMANOS DOS POVOS INDÍGENAS ISOLADOS E DE RECENTE CONTATO (OPI). *Refutação das análises geoespaciais da CGIIRC/Funai acerca dos povos isolados da Terra Indígena Ituna-Itatá (PA) e à tentativa de desmonte da Metodologia de Localização de Povos Indígenas Isolados*. Brasil, 2022
- _____. *Possíveis impactos da tese do marco temporal sobre os povos indígenas isolados*. Brasil, 2020. Disponível em: < <https://bit.ly/3QW5GJh> > Acesso em: 19/08/2022
- _____. *Relatório em defesa dos povos indígenas isolados do Interflúvio Xingu-Bacajá*. Brasil, 2020
- RAMO Y AFONSO. A.M. *A caminhada guarani e suas paisagens*. In: VI Reunião de Antropologia da Ciência e Tecnologia, 2017, São Paulo. Anais [...] São Paulo: Instituto de Estudos Brasileiros, USP, p. 109-120, 2017.
- sobreposições*. São Paulo, Instituto Socioambiental, 2004.
- SAMPAIO, Renato. 2008. Festa do Jaboti dos Índios Kayapós. TV Tucumã (SBT). Disponível em: < <https://www.youtube.com/watch?v=4T3c5O-yw8E> >. Acesso em 19/08/2022.
- SHIRATORI, K; CANGUSSU, D; FURQUIM, L. 2021. *Life in three scenarios: Plant controversies between Jamamadi gardens and Hi-Merima ~ pataua ' palm orchards (Middle Purus River, Amazonas, Brazil)*. *Journal of Anthropological Archaeology*, 64:
- SHOCK, Myrtle P. & MORAES, Claide de Paula. *A floresta é o domus: a importância das evidências arqueobotânicas e arqueológicas das ocupações humanas amazônicas na transição Pleistoceno/Holoceno*. *Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi*. [online]. 2019, vol.14, n.2
- SILVA. Fabíola A. 2019. Ceramic Production Technology among the Asurini of Xingu: Technical choices, transformations and enchantment. *Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology*, Volume: 16.
- SZTUTMAN, R. *A potência da recusa: algumas lições ameríndias*. Sala Preta (USP), v. 13, p. 163-182-182, 2013.
- TAYLOR, A.-C., & VIVEIROS DE CASTRO, E. (2006). "Un corps fait de regards (Amazonie)". In: BRETON, S. et al. (orgs.). *Qu'est-ce qu'un corps?* (pp. 148-199). Musée du quai Branly / Flammarion, Paris, pp. 148-199.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. 2019. Nenhum povo é uma ilha In: Fany Ricardo (org.) *Cercos e resistências: povos indígenas isolados na Amazônia brasileira*. São Paulo, ISA.